

MAREK KOŁODZIEJCZYK

Domus Orientalis – Dom Wschodni

ROZUMIENIE CZASU WEDŁUG J. RATZINGERA W ODNIESIENIU DO POGLĄDÓW ŚW. AUGUSTYNA, G. GRESHAKE’A I M. HEIDEGGERA

Słowa kluczowe: czas, życie wieczne, wieczność, pamięć (memoria), dusza, ciało (materia), dialogiczna nieśmiertelność duszy, relacyjność

1. Czas w kontekście debaty G. Greshake – J. Ratzinger. 2. Czas w odniesieniu do Heideggerowskiej myśli egzystencjalnej. 3. *Czas* Augustyna i Ratzingera. 4. Czas – wieczność – nieśmiertelność duszy w ujęciu relacyjnym. 5. Augustyn – Ratzinger: podobieństwa i różnice. 6. Podsumowanie

1. CZAS W KONTEKŚCIE DEBATY G. GRESHAKE’A – J. RATZINGER

Jedną z najbardziej pasjonujących myśli J. Ratzingera, związanych z zagadnieniem wieczności, wyłania się z dyskusji teologicznej z G. Greshake’em i G. Lohfinkiem na temat nieśmiertelności duszy i powstania z martwych¹. Dotyczy ona pojęcia czasu, jego stosunku do wieczności oraz relacji dusza – ciało w sporze o kategorię cielesności i materii.

Nie sposób tutaj przedstawić całości tej debaty ani teorii, którą i tak Greshake ostatecznie uznał za hipotezę. Jej sednem jest przekonanie, że cały człowiek (duchowo i materialnie) umiera i cały natychmiast zostaje wskrzeszony przez Boga do

¹ Wiele uwagi problemowi – czy idea duszy ludzkiej odpowiada biblijnemu oczekiwaniu na powszechne zmartwychwstanie – poświęcili, najpierw teologowie protestancy – m.in. O. Cullmann, K. Barth, J. Moltmann, uznając, że jest to wynalazek greckiej filozofii obcy z gruntu mentalności biblijnej; w tym rozumieniu nieśmiertelność duszy miałaby wyrażać własną moc człowieka. Co prawda, Greshake, podtrzymując sens pojęcia duszy, interpretuje jednak klasyczną naukę św. Tomasza o duszy jako formie, w ten sposób, że w ramach Tomaszowej antropologii jest możliwy do pomyślenia obraz wewnętrzniego znaku wyciskanego na ludzkiej „osobowości” przez materię. Celowo nie używa tutaj pojęcia „dusza”, aby zbliżyć się do nowego, kosmicznego, rozumienia materii „spełnionej w sobie” – nowego ciała (J. Ratzinger, *Opera Omnia* t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, przekł. J. Kobienia, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014 [dalej: JROO, X], 184–185.).

nowego życia w innym wymiarze, który leży tuż poza granicą czasowości. Teolog z Tybingi twierdzi, że postuluje to samo, co Ratzinger w kwestii przyporządkowania materii duchowi w Dniu Ostatecznym, tyle że proces ten przesuwa do momentu samej śmierci². W ten sposób usiłuje on doprowadzić do przewyciężenia (w jego przekonaniu) konieczności odwołania się do tzw. stanu pośredniego, w którym dusza istnieje bez ciała³. Ponadto, jego zdaniem, zmartwychwstania nie dostępuje fizyczne ciało, lecz cielesność, która jest sposobem zinterioryzowanej relacji ze światem tworzącej osobę⁴.

Ratzinger krytycznie odnosi się do tego poglądu, moim zdaniem, z trzech stron: teologicznej, historycznej i antropologicznej.

Po pierwsze: w rzeczywistości zmartwychwstanie inicjuje się już przed śmiercią przez – obecne w stwórczym zamyśle Boga i akcie odkupienia – wezwaniu człowieka do dialogu z wieczną Prawdą i Miłością, którą jest sam Trójjedyny Bóg⁵.

Po drugie: wydarzenie zmartwychwstania może się wypełnić, gdy cała ludzkość i cały wszechświat, z którymi dzieje i los pojedynczego człowieka, są nierozdzielnie splecione – dojdą do Boga. Czy człowiek mógłby być „kompletny” – dojść do swojego końca – skoro ktoś z jego powodu cierpi krzywdy i zranienia, które pozostają zakodowane w pamięci nawet po śmierci? Jego historia jako istoty transcendentnej, obdarzonej pewną formą pamięci, toczy się dalej. Ta historia ma też swoją pamięć wspólną ze wszystkimi, łączącą wszystko i wszystkich. Dla Ratzingera jest to myśl głęboko biblijna, oparta na analizie i doświadczeniu duchowym Kościoła oraz własnym⁶.

Po trzecie: byłby to skrajny platoński dualizm, deprecjonujący materię i ciało w znaczeniu fizykalno-duchowym. Ratzinger przyjmuje pogląd, że jak obecnie materia oznacza miejsce ducha, tak w nowym świecie duch będzie miejscem materii. To, co istotne – osobowy duch – trwa nadal: „to, co dojrzało w ziemskiej egzystencji cielesnej duchowości i uduchowionej cielesności, istnieje nadal, gdyż żyje w pamięci Boga”⁷.

Ratzinger uzasadnia swoją krytyczną tezę wobec G. Greshake’a w formule: skoro istotą duszy jest bycie formą względem materii, to ta relacja jest trwała – uległaby zniszczeniu, gdyby zniszczyć duszę. Zatem cielesność wiąże się nierozłącznie z człowieczeństwem, a jej tożsamość definiuje nie materia, lecz dusza jako jej forma – konkluduje Ratzinger, idąc za św. Tomaszem. Bawarski Profesor, interpretując św. Pawła, piszącego o sposobie zmartwychwstania umarłych i naturze ich ciała (1 Kor 15, 35–53), opowiada się za tezą, że zmartwychwstanie nie będzie prostym przywróceniem człowiekowi jego ziemskiego ciała, lecz upodobnieniem

² Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk, W drodze, Poznań 2010, 87.

³ Por. tamże, 89.

⁴ Por. tamże, 84–85.

⁵ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 156–157, 256.

⁶ Por. tamże, 180.

⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 2012, 373; tenże, JROO, X, 336.

tegoż ciała do ciała Zmartwychwstałego⁸. Ratzinger w odróżnieniu od Greshake'a nie mówi o „egzystencji zmartwychwstania”, lecz wskazuje na nadrzędne pochodzenie zmartwychwstania od Jezusa.

Ratzinger sprzeciwia się także takiemu ujęciu czasu, które rozdziela czas historyczny od utożsamianego z wiecznością „bez-czasu”, sytuując go niejako poprzecznie do tejże wieczności, a nie równoległe. Tłumaczy, że katolickie rozumienie czasu jako „przyporządkowanego” wieczności, czyli występującego po czasie, jest tylko sposobem wyobrażenia, a nie stanem faktycznym. Stwierdza, że nie może istnieć takie tylko rozróżnienie, które byłoby sprzeczne z ogólnie uznawaną logiką: człowiek, będąc z natury bytem czasowym, przechodząc do wieczności, zachowuje swoją naturę. Dlatego pyta:

Czy właściwe prawdą jest, że istnieje tylko alternatywa pomiędzy czasem fizycznym a nie-czasem, który z kolei identyfikowany jest z wiecznością? [...] Czy rozpoczęta wieczność może być w ogóle wiecznością? Czy to co ma początek, nie jest siłą rzeczy nie-wieczne, czasowe? Czy można przy tym zaprzeczyć, że zmartwychwstanie człowieka ma swój początek, a mianowicie zaczyna się po jego śmierci?⁹

Dodatkowych argumentów dla tej tezy, poszukuje także Lohfink, wychodząc w swych rozważaniach od różnych koncepcji czasu. Swoich argumentów poszukuje, oprócz wspólnych poglądów z Greshake'em, w średniowiecznym pojęciu *aevum* (to sposób istnienia aniołów, którzy z jednej strony nie są ograniczeni czasem, a z drugiej strony nie uczestniczą jeszcze w wieczności Boga). Ta idea zmodyfikowanego pojęcia czasowości mówi, że człowiek w śmierci wkraczałby w czas ducha, który byłby *czasem przemienionym*.

Ratzinger krytycznie ocenia tę konstrukcję myślową, gdyż ukazuje ona, że po drugiej stronie śmierci człowieka byłaby spełniona i zakończona już cała historia. To nie da się pogodzić z obecną uniwersalną historią, która jeszcze trwa. Można powiedzieć, że indywidualna historia człowieka, który zmarł, zakończyła się; zakończył się także jego czas fizyczny i wszedł on teraz w swoje bytowe spełnienie, ale przez to nie stał się istotą bezczasową, czyli duchem. Koncepcja ta eliminuje całkowicie fizyczne ciało z rzeczywistości zbawienia, czyli przemienienia go w nowe ciało i połączenie z duszą, która jest gwarantem jego tożsamości.

Wydaje się, że w przytoczonym tu skrótowo sporze, którego treść znajdzie swój oddźwięk w dalszej części pracy, mocniejsze argumenty przedstawia jednak J. Ratzinger, broniąc też tradycyjnej eschatologii katolickiej, a także wykazując się perfekcyjną znajomością logiki oraz sposobu kształtowania się refleksji systematycznej w części nauki o rzeczach ostatecznych człowieka i świata.

⁸ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 377; por. tenże, *Opera Omnia*, t. VI/1: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, przekł. M. Górecka, W. Szymona OP, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015, 570–571.

⁹ J. Ratzinger, JROO, X, 119.

2. CZAS W ODNIESIENIU DO HEIDEGGEROWSKIEJ MYŚLI EGZYSTENCJALNEJ

Gdy mamy do czynienia z tymi pojęciami, to u Ratzingera pojawia się pytanie: jak ten problem można rozwiązać? Tym bardziej że w przestrzeni filozoficzno-teologicznej niemieckiej myśli tego czasu unosiło się dzieło M. Heideggera *Sein und Zeit*, które problem czasu przedstawia w kontekście specyficznie rozumianej ludzkiej podmiotowości. W tym miejscu, zanim przejdziemy do rozumienia czasu według Ratzingera, należałoby poczynić ważną dygresję, która pozwoli poruszać się szerzej na polu problematyki egzystencjalnej. Czas, czy też kategoria czasowości, którą posługuje się ten filozof, jest jednością trzech ekstaz: przeszłości, współczesności i przyszłości, które w równym stopniu (pomija decydującą rolę terażniejszości) tworzą strukturę jestestwa¹⁰. Bycie jestestwa, analizowane przez Heideggera w kontekście czasowości, zakłada pewien ruch, który powinien być pojmowany jako proces, *wydarzanie się bycia*¹¹ i umożliwiający jego ujęcie jako czegoś obecnego w terażniejszości. W tym sensie egzystencjalność staje się warunkiem określającym podmiotowy charakter jestestwa i jego sensem. Kategoria czasowości jako *wydarzanie się*, konstytuuje podmiotowość, a nawet zastępuje ją i to ona może być tylko zorientowana eschatologicznie. Natura podmiotu, którą jest jego istnienie, przechodzi w dziejowość określoną przez Nic – bycie wobec tego zmierza do niebycia, Nicości¹².

J. Ratzinger z pewnym zainteresowaniem sięgał do myśli Heideggera, doceniając w jego w metodzie hermeneutycznej poszukiwanie tego, co ostateczne, podstawowe. Kategoria czasu rzeczywiście nadaje sens egzystencji człowieka, ale jest on skazany na bycie ze światem, a nawet na pełne troski życie z innymi, jednak w izolacji od Boga. Wszędzie tam, gdzie jestestwo w rozumieniu Heideggera staje się istotne, człowiek (byt) jest sam; nie ma odniesienia do Boga działającego w historii poprzez przede wszystkim akt stworzenia i wcielenia jako Tego, który panuje nad czasem. Rozumowanie Heideggera jest logiczne, lecz w swojej zamkniętej racjonalności prowadzi człowieka do tego, że staje się monologiczny, a nie dialogiczny, czyli zamknięty na relację z Bogiem. Tę różnicę J. Ratzinger wyraża, gdy ustosunkowuje się do myśli niemieckiego filozofa:

Martin Heidegger w wywiadzie, stanowiącym jakby rodzaj jego testamentu, stwierdza, że w obliczu sytuacji, w której ludzkość się zagubiła, jedynie Bóg mógłby nas jeszcze uratować, i kiedy w konsekwencji uznaje za jedyną pozostającą nam możliwość „przysposobić gotowość na ukazanie się Boga”, to po tej pochrześcijańsko-pogańskiej wypowiedzi może ujawnić się coś z tego, o co naprawdę chodzi: „gotowość oczekiwania” jest sama w sobie czymś przemijającym, a świat jest inny, niezależnie, czy się do tego budzi, czy sobie tego odmawia. Gotowość ze swej strony jest jednak jeszcze zróżnicowana w zależności od tego, czy zwraca się, oczekując pustki, albo czy idzie naprzeciw Temu, którego rozpoznaje w Jego znakach, tak iż może być pewna jego bliskości właśnie wtedy, kiedy jej własne możliwości nikną¹³.

¹⁰ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, 414.

¹¹ Por. tamże, 479–481.

¹² Por. tamże, 423–424.

¹³ J. Ratzinger, *JROO*, X, 192.

Problem Heideggera dopóty nie może być rozwiązany, dopóki podmiot, doświadczający, przeżywający swoją czasowość, nie pozna i nie uzna przyjscia Boga wykraczającego ponad logikę historii – nie przestając jej dotyczyć – obejmującego swym zasięgiem wszystkie czasy. Zamknięcie historii i czasu w nich samych w konsekwencji zmierza do zamknięcia ich w sobie, prowadząc w bezcelowość i nicość. „Przygotowana gotowość” nie dotyczy jakiegokolwiek przyszłości; przyjęcie wiary biblijnej i spotkanie z Jezusem Chrystusem pozwala doświadczyć Boga transcendentnego i immanentnego „tu i teraz” oraz w Jego znakach obecnych w tej samej historii.

Pytanie o to, co nastąpi po śmierci, jawi się człowiekowi w napięciach między nicością a pełnią. Człowiek jako podmiot poświadczający to napięcie, pragnie nieskończoności, nieśmiertelności lub przetrwania jak najdłużej w tym świecie, niosąc w sobie lęk przed nicością lub oczekiwanie daru życia przyszłego – jego pełni.

3. CZAS AUGUSTYNA I RATZINGERA

Jak to przekazać człowiekowi podporządkowanemu czasowi? Kardynał ma swoje rozwiązanie – *nieśmiertelność* – jako pewna forma *dialogu* człowieka z Bogiem. Ratzinger w tej koncepcji dokłada jeszcze pojęcie etapu pośredniego między czasem a wiecznością – *czysty czas pamięci*¹⁴.

Myśl ta powstaje – czemu nie należy się dziwić, gdy spojrzysz na całość teologii Ratzingera, opartej na koncepcji czasu u św. Augustyna, która stała się punktem wyjścia do tej refleksji. Ratzinger rozwikłał, na czym polega Augustyńska refleksja na temat natury czasu i pojęcia wieczności, problemu przewyciężenia ich prostej alternatywy, wprowadzając antropologiczne jego rozumienie, oparte na analizie świata doczesnego (materialnego), intelektualnego i duchowego (transcendentnego) człowieka.

Wszystko, co stanowi ramy słynnego rozważania na temat czasu, zawarte jest głównie w XI księdze *Confessiones*, a pozostałe wątki w XII księdze *De Civitate Dei*. Augustyńska analiza czasu, w odróżnieniu od filozofii świata starożytnego, wynika z biblijnej egzegezy Księgi Rodzaju w kontekście stworzenia świata oraz idei wieczności, przeżywanego przez osobę ludzką i określonego o wiele bardziej przez napięcie ducha (podobnie jak u Heideggera) niż mierzonego wyłącznie za pomocą „kalendarza”¹⁵.

¹⁴ Por. J. Cong Quy Lam, *Joseph Ratzinger über Zeit und Eschatologie*, 41, w: *Hoffnung auf Vollendung Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger*, red. G. Nachtwei, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015.

¹⁵ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 355.

a. Augustyn: polemika ze światem helleńskim

Augustyn (zwolennik schematu linearnego¹⁶, w którym czas pojawia się wraz ze stworzeniem świata z nicości, a nie z „jakiegoś” poprzedniego świata i biegnąc aż do jego kresu¹⁷) daje najpierw wykładnię teorii czasu w formie ostrej polemiki z pogańskim dogmatem cykliczności czasu, spopularyzowanym przez myślicieli greckich nie znających rozumienia początku stworzenia świata. Przykładem jest porównanie sposobów liczenia dat dwóch cywilizacji: egipskiej oraz greckiej i wykazanie ich nieścisłości w obliczeniach, przez co uznaje taką historię za fałszywą¹⁸. Następnie przechodzi do krytyki poglądów tych, co wierzą, że wszystko po końcu świata powraca do tego samego punktu wyjścia (bez początku i absolutnie jednego końca) – tzw. kolistość¹⁹. Porównując przestrzeń powtarzających się wieków do wieczności, zauważa, że jej wielkość nie może w żaden sposób równać się z ogromem wieczności. Święty wykazuje śmieszność (polemizuje) zwolenników koncepcji kolistego czasu, wypominając im niewiedzę dotyczącą czasu powstania rodzaju ludzkiego; skoro wszystko się powtarza – domaga się odpowiedzi na pytanie – jak długo będzie on istniał i jaki będzie kres dziejów? Wytyka im niezrozumienie wielkości Boga, przechodząc do pytań o to jaki jest Bóg (w znaczeniu obrazu Boga). Refleksja nad tajemnicą Boga jest możliwa jedynie na płaszczyźnie teologicznej poprzez sięgnięcie do źródeł Objawienia²⁰. Augustyn sięga do jego podstawowego źródła, jakim jest Pismo Święte, rozpoczynając się od słów: „Na początku stworzył Bóg...” (Rdz 1, 1). W sposób dojrzały i posługując się oratorskim talentem, formułuje swoją myśl, podkreślając absolutną jedyność sprawczą Boga w dziele stworzenia. Bóg stworzył „coś” z nicości (z niczego), co jest kompletnym brakiem czegokolwiek i nie ma w sobie nic całkowicie niezależnego. Podobnie jak wszystko, co istnieje, tak też i czas zawdzięcza swoje istnienie stwórczej mocy wiecznego i niezmiennego Boga. **Zapoczątkował** czas²¹ w porządku identycznym z początkiem stworzenia świata (razem) oraz człowieka, ale już w czasie i ten fakt powoduje **zmiennność**²² tego pierwszego, charakterystyczną dla rzeczywistości zawdzięczającej swoje istnienie wszechmocnemu Stwórcy. Czas, oprócz swej ustawicznej zmienności, która różni go od niezmienności Boga, będzie linearnie ukierunkowany ku swemu końcowi i wieczności²³.

¹⁶ Charakterystyczny dla judaizmu i chrześcijaństwa, które oparło się na żydowskim rozumieniu czasu, ukazanego w Biblii ST, wprowadzając rewolucyjną zmianę poprzez uczynienie Chrystusa Panem – Początkiem (Alfa), Centrum i Końcem (Omega) czasu i wszechświata. Całe dzieje zbawienia toczą się jakby wzdłuż linii prostej, gdzie ciągle następuje tajemnicze spotkanie czasowości z wiecznością.

¹⁷ Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, t. II, De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2003, XI, 6, 7, 15–18.

¹⁸ Por. tamże, XII, 11, 90–91.

¹⁹ Por. tamże, XII, 11, 12, 91–92.

²⁰ Por. tamże, XII, 16, 99–101.

²¹ Por. tamże, XII, 13, 92, 15, 97.

²² Por. tamże, XI, 6, 16.

²³ Por. tamże, XII, 13, 92–94.

Czymże jest zatem czas, co stanowi jego istotę, jaka jest jego natura, jakie jest jego przeznaczenie i cel zastanawia się dalej Augustyn²⁴. W XI księdze *Wyznań* zajmuje się szczegółowo odpowiedzią na te pytania. Tu trzeba przyznać, że pytania o sens czasu są niejako zapożyczone z filozofii neoplatońskiej, która odnosiła się do pytań o czas. Augustyn jednak odcina się od helleńskiego ujęcia kosmologicznego (doskonale uporządkowane – wiecznie powtarzające się ruchy ciał kosmicznych, którym należy się podporządkować), wyjaśniającego przyrodę, jak również w przypadku Plotyna, sprowadzającego te zagadnienia do sfery czysto psychologicznej (związanej z życiem duszy stopniowo przechodzącej z jednej formy życia do drugiej).

Augustyn, którego cała myśl porusza się w ramach „est”, jest przekonany, że wszystko, co jest, musi gdzieś być. Oznacza to, że trzeba spojrzeć na ten problem od strony egzystencjalnej²⁵ – jego istnienia, pytając dalej o to, w jaki sposób i gdzie czas istnieje? Z tym wiąże się zagadnienie doświadczenia upływu czasu. Chcąc poznać bliżej naturę czasu, trzeba spojrzeć na nią od strony człowieka doświadczającego swojej czasowości. Gdzie leży jego miara? W odpowiedzi stwierdza, że mieści się w duchowych czynnościach poznawczych człowieka, będących jego podstawą, stąd nie może podlegać fizykalnym miarom. Wychodząc od faktu stworzenia całej rzeczywistości przez osobowego Boga, która ma głęboki sens teologiczny, zdaniem Ratzingera, można mówić o antropologicznym ujęciu czasu przez Augustyna, który przesuwając akcent z tego, co kosmiczne na to, co osobowe, święte²⁶. Augustyn, pierwszy pojął czas jako wewnętrzny, a nie zewnętrzny, dający się zmierzyć – bieg praw przyrody i historii.

b. Augustyn: duchowe ujęcie czasu

Człowiek przez złączenie pierwiastka materialnego i duchowego nie egzystuje nigdy w całości czasu, lecz jego istota odsłania się w biegu czasu, a więc w postaci fragmentarycznej (wszyscy doświadczamy w życiu jego ustawicznego przepływania z teraźniejszości w przeszłość) tak, że trudny jest do uchwycenia jego moment trwania. Augustyn, posługując się opisem duszy, jej trzech poziomów (władz): Rozumu, Pamięci, Woli jako analogii trzech Osób w jednym Bogu, opisał również czas jako fenomen stawania się, przemijalności w obliczu wieczności i odczuwania w różnych warstwach jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość²⁷. Poprzez duchową świadomość istnienia rzeczy przeszłych, teraźniejszych i przyszłych człowiek realizuje siebie jako permanentnie stającego się i przemijającego. Sam z siebie nigdy nie może być w pełni sobą, gdyż czasy jego życia, również duchowego, w nim samym nie mogą stać się całością. Tylko wychodząc od wiecznego Boga i skupiając się w Nim, czasy ludzkiego życia stają się całością, obrazem Boga, którym człowiek ma się stać²⁸.

²⁴ Por. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009, 349.

²⁵ Por. J. Edlink, *Czas i historia epifanem Boga w ujęciu św. Augustyna*, Warszawskie Studia Teologiczne, IX/1996, 80; H.J. Kaiser, Augustinus. *Zeit und memoria*, Bonn 1969, 13–14.

²⁶ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 176; J. Edlink, dz.cyt., 81.

²⁷ Przyczynowość Trójcy Świętej daje się także odczuć w stworzeniu czasu.

²⁸ Por. G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo M, Kraków 1995, 106.

Zastanawiając się, gdzie i jak istnieją przeszłość i przyszłość, skoro pierwsza przeminęła, a druga ma dopiero nadejść (czyli nie są w sensie rzeczywistym), Augustyn dochodzi do wniosku, że tak naprawdę istnieje jeden czas – terażniejszość. Istota ludzka bowiem łączy te czasy w umyśle. Należałoby jednak powiedzieć precyzyjnie, że istnieją trzy czasy: terażniejszość rzeczy przeszłych, terażniejszość rzeczy przyszłych i terażniejszość rzeczy terażniejszych. Przeszłość i przyszłość są „gdzieś”, ale gdziekolwiek są, istnieją jako terażniejszość²⁹.

Augustyn nie mówi o rozpiętości czasu terażniejszego w znaczeniu następujących po sobie jego momentów, jak widać to u Platona, który rozważa o czasie jako formie aktualizowania wyobrażeń obiektów zmysłowych i czasoprzestrzennych, będących obrazem wieczności, ale mówi o „rozpiętości ducha”, która wymyka się wszelkim normom czasowym i empirycznym³⁰. W nim aktualizują (uobecniają) się niezależne od czasu i przestrzeni duchowych nie tylko obrazy historyczne, czy też wspomnienia w obszarze zmysłowym, sensorycznym (m.in. smaki, dźwięki, zapachy), ale przede wszystkim treści intelektualne, idee transcendentne obecne jako dary duchowe, nadające kształt i tożsamość osobowości człowieka³¹. Czas to niejako wewnętrzne *temporium* ludzkiego życia. Oznacza to, że byt, którym jest czas i odpowiadające mu miejsce są nierozłączne. Nasz Święty mówi w tym miejscu o tzw. „człowieku wewnętrznym”, który istnieje jako byt w czasie, a czas dzięki temu, że „uczasowia” się w człowieku³².

c. Augustyn i Ratzinger: czas w pamięci – antropologiczne „czytanie” Augustyna

Aby to zbadać, Joseph Ratzinger sięga do XI księgi *Confessiones* oraz XII księgi *De Civitate Dei* (r. 12 i 16–17). To pojęcie czasu nazywa za św. Augustynem „czasem pamięci” – *memoria*³³. Kardynał zauważa, że Augustyn poszukuje w naszej pamięci czegoś, co przekracza granice czasu. Pamięć, przenikając się z innymi aktywnościami umysłu, które biorą udział w tworzeniu znaku wieczności, przede wszystkim poszukuje Boga, jako upragnionego szczęścia i prawdy:

Jakże więc szukam Ciebie, Panie? Gdy szukam Ciebie, mojego Boga, szukam życia szczęśliwego. Będę Cię szukał, by dusza moja żyć mogła. Ciało moje żyje dzięki duszy, a dusza żyje dzięki Tobie... Gdzie mam tego szukać? Czy w pamięci – jak gdybym nie pamiętał szczęścia, a jeszcze pamiętał, że je zapomniałem? ... Pragnę zrozumieć, czy pojęcie szczęścia jest w pamięci³⁴.

Ratzinger, opierając się na ludzkiej możliwości przypominania i opisując człowieka jako pewną strukturę duchowo-cieleśną, przez nią ukazuje odniesienie człowieka

²⁹ Por. H.J. Kaiser, dz.cyt., 16–17.

³⁰ Por. Augustyn, *Wyznania*, dz.cyt., XII, 26, 362; XII, 15, 352. Augustyn posługuje się również zamiennie pojęciem umysłu.

³¹ Augustyn, *O Państwie Bożym*, XII, 18, 154–155.

³² Por. J. Edlink, dz.cyt., 80.

³³ Por. J. Ratzinger, *JROO*, X, 176. Ratzinger zbiera to wszystko, co mówi o roli pamięci Augustyn i mówi o ujęciu czasu w aspekcie sakramentalno-antropologicznym. Czas jest znakiem danym od Boga, który angażuje wieczność i symbolizuje ją. Bez czasu, który jest też szansą dla człowieka na zbawienie (dojrzewanie duchowe i moralne), nie może on niejako „stać się wiecznością”.

³⁴ Augustyn, dz.cyt., X, 20, 300–301.

do czasu i wieczności, które nie są prostym następstwem jednego po drugim³⁵. Nawiązując do św. Augustyna, różnicuje między *czasem fizycznym* (momenty określone ruchem powtarzalnym rzeczy, np. ciało materialnych, które człowiek zna w formie chronologicznych wspomnień związanych z jakością czysto zewnętrzną, dające się zmierzyć, a *czasem antropologicznym*, będącym stanem ducha (antropologiczno-duchową formą ruchu zapoczątkowaną przez relację miłości), będący jego własną „teraźniejszością” (*memoria*) przeżywaną jako jednoczącą teraźniejszość przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (wybiegającą w wieczność w formie oczekiwań). Wreszcie trzecia forma, która jest *czystą pamięcią* – to wieczność – nieustannie trwająca teraz³⁶.

Memoria jest tą centralną władzą człowieka łączącą się z pojęciem duszy, która nie sprowadza się głównie do przeszłości, lecz dotyczy czegoś ponadczasowego i niepojętego jeszcze w czasie teraźniejszym. Potrafi ona wyrwać człowieka z linearnie przebiegającego prądu przemijalności czasu i historii.

W niej, pisze Ratzinger, znajduje on przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zebrane w osobliwy sposób, który z jednej strony pozwala sobie wyobrazić, czym mogłaby być „wieczność” Boga, a z drugiej strony pozwala dostrzec szczególnie sposób powiązania człowieka z czasem i za razem jego wyższość nad czasem³⁷.

Umożliwia, by to, co przeminęło, stało się przedmiotem jego refleksji. Tym samym może na różne sposoby przedłużyć w teraźniejszości żywotność zdarzeń minionych: „żołądek umysłu” (Augustyn, *Wyznania* X, 14.), bo poprzez przypomnienie staje się częścią teraźniejszości. Co prawda jeszcze uwikłanej w czas, lecz nie tożsamej z nim. Pamięć, „zapożyczając” niejako pojedynczo – potrójną *obecność* bycia dla nas i z nami, gwarantuje, że człowiek nie jest skazany na czas, który pędzi do przodu i przemija, czyli na te reguły czasu, które dotyczą materii (materia nie ma pamięci). Jej przestrzenie sprawiają jednoczesność tego, co nie jest oraz tego, co jest. I dlatego pamięć musi być czymś realnym.

Gdzie jest jej miejsce? Ujmując rzecz antropologicznie, obydwaj uczeni wskazują, że znajduje się w punkcie kontaktu między materią i czasowością z jednej strony, a duchem i wiecznością, teraźniejszością, przeszłością i przyszłością, nadając tożsamość. Jest kluczowym elementem naszego mentalnego „ja”, dotykając niższych pokładów naszej „jaźni”. Teolog Bawarski pisze o tym następująco:

Człowiek nie jest jednak tylko ciałem, lecz także duchem. Ponieważ obydwa są w nim nierozdzielne [...] Uczestnictwo człowieka w czasie fizycznym kształtuje ten czas jego świadomości, ale w swoich czynnościach duchowych jest on jednak na inny sposób „czasowy” niż ciała fizyczne [...] Jego szczególnie czasowości wynika w dużej mierze z jego ukierunkowania na relacje³⁸ i dalej w innym miejscu: [...] nie przemijają one tak po prostu, one „pozostają”³⁹.

³⁵ Por. K. Gózdź, *Czas a wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Studia Nauk Teologicznych PAN, 12(2017), 162.

³⁶ Te trzy formy czasowe wpływają na siebie, a nie są tylko prostym następstwem.

³⁷ J. Ratzinger, *JROO*, X, 176.

³⁸ Tamże, 176–177.

³⁹ Tamże, 356.

Zatem, pamięć odgrywa w życiu człowieka i dążeniu jego do wieczności istotną rolę, nie ze względu na nią samą, ale dlatego że w niej jest zdolność doświadczenia dialogu z Bogiem.

4. CZAS – WIECZNOŚĆ – NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY W UJĘCIU RELACYJNYM

W celu określenia tej relacji konieczny jest, według Ratzingera, powrót do *pojęcia duszy*, której własne rozumienie sytuuje w nurcie tradycji teologicznej. Jest ona dla niego prawidłowym wyrażeniem tego, co w człowieku jest najbardziej własne, stałe, czego nie może stracić na zawsze, jest bowiem czynnikiem ciągłości i tożsamości, który już w ziemskim życiu wykracza poza biologiczną cielesność⁴⁰.

Ratzinger dystansuje się od postulatu, że życie człowieka po śmierci można wnioskować z samego pojęcia duszy, że skoro mamy duszę, to będziemy żyć po śmierci. Neguje pojęcie duszy jako samoistnej substancji – masy zamkniętej w sobie (dualizm starożytny). Wychodząc od Tomaszowej koncepcji duszy jako formy substancjalnej ciała⁴¹, przedstawia uzupełniającą ją drogę dojścia do pojęcia duszy. Jest to koncepcja dialogiczno-personalistyczna, zawierająca się w charakterystycznej dla Ratzingera koncepcji człowieka, będącego „bytem w odniesieniu” oraz „dynamiką nieskończonej otwartości”⁴². Myśl ta wyraża chcianą przez Stwórcę wyjątkowość osoby ludzkiej, w której spotykają się połączone w jedną całość – duch i materia, pozostające w nieustannym dialogu do Boga, innych ludzi i całego kosmosu. Kardynał Ratzinger niejednokrotnie rozważał ten problem w kontekście psycho-fizycznej analizy człowieka. Podkreślał aktualność klasycznej Tomaszowej koncepcji (nowatorskość polegająca na syntezie myślenia hebrajskiego i poglądów Arystotelesa), akcentującej jedność psychofizyczną oraz komplementarność duszy i ciała. Duch jest jednością z ciałem, co określa go jako jego formę. Będąc formą ludzkiego ciała, jest duchem sprawiającym, że człowiek staje się osobą i przez to otwiera go na nieśmiertelność⁴³. Rozdział tych elementów jest przeciwny naturze duszy, gdyż nie istnieje jako „substancja” ponad ciałem, lecz jest jego formą jako „substancja”. Konsekwencje tej myśli Ratzinger rozwija w prosty sposób:

...duszy nie można geograficznie zlokalizować, ani w sercu, ani w mózgu, jak czynili reprezentanci dwu głównych stanowisk antropologicznych starożytności. Dusza jest obecna w inny sposób. Nie daje się ustalić gdzieś w ciele, lecz przenika całego człowieka [...] dzięki temu połączeniu duch i materia jawią się również jako wzajemnie kompatybilne⁴⁴.

Ratzinger swoje zdecydowane stanowisko w tej kwestii rozumie jako stosunek relacyjny „ja” i Bóg; *to, co dojrzało (osoba) w ziemskiej egzystencji cielesnej,*

⁴⁰ Por. tamże, 359.

⁴¹ Por. tamże, 151.

⁴² Por. tamże, 361.

⁴³ Por. M. Składanowski, *Ciało. Dusza. Duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2013, 94.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, tł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2005, 82; tenże, *JROO*, X, 153–154, 437–438.

*duchowości uduchowionej cielesności, istnieje nadal w jakiś inny sposób, gdyż żyje w pamięci Boga*⁴⁵. Podkreśla, że życie wieczne mamy nie sami z siebie ani sami w sobie, ale mamy to poprzez relację i poprzez bycie z Tym, który jest Prawdą i Miłością i dlatego jest Bogiem⁴⁶. Odrzucenie pojęcia duszy jest dla Kardynała symptomem całościowej destrukcji człowieka w sferze duchowości człowieka tego, co nas czyni ludźmi (antropologiczne złączenie duchowo – cielesne). Nie ma również bez „ciągłości” osoby, czyli trwania w jakimś najgłębszym jej elemencie, uprątwienia zmartwychwstania człowieka⁴⁷. Wyraźnie pisze o tym Ratzinger:

Chodzi tu o nieśmiertelność „osoby”; podczas gdy w greckim myśleniu typowa istota człowiek jest istotą przeznaczoną do rozpadu, która jako taka nie żyje dalej, ale zgodnie ze swoją heterogeniczną rodzajowością złożoną z ciała i duszy podąża dwoma różnymi drogami, według wiary biblijnej jest to właśnie owa istota człowiek, która jako taka, chociaż przemieniona, istnieje dalej⁴⁸. Następnie pisze Ratzinger, że nie wynika to „z oczywistości możliwości nieumierania tego, co niepodzielne, ale z ratującego czynu Kogoś kochającego, kto ma do tego władzę⁴⁹.”

Joseph Ratzinger zaznacza, że koncepcja ta jest zakorzeniona w biblijnej wierze, wyrażonej w Księgach Starego i Nowego Testamentu (Hi 19, 25; Ps 73, 23; 2 Mch 7, 7; J 11, 25n; Flp 1, 23). Nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie, to nie są dla Ratzingera przeciwstawne modele (jak to, co greckie i to, co biblijne), lecz pod pewnym względem konieczne, uzupełniające się wzajemnie. Należy zaznaczyć, że nie doszedł do tej tezy w wyniku syntetycznej konkluzji, lecz raz jeszcze podkreślił – na drodze biblijnego myślenia, niebędącego wytworem określonej hermeneutyki czytania Biblii oraz na podstawie biblijnych sformułowań dotyczących obrazu człowieka, będącego w dialogicznej relacji do Boga⁵⁰.

Reasumując, trzeba powiedzieć o dwóch biegunach myśli Ratzingera: 1) nigdy nie skłonił się do tezy całości śmierci człowieka duszy i ciała, 2) dusza nie jest nieśmiertelna sama z siebie (nie jest samoistną głęboko zamkniętą w sobie substancją bytującą samodzielnie). Jej podmiotowość jest odrębna, ale zapisana w Bogu, jako konsekwencja aktu stworzenia – *imago Dei*. Dlatego można mówić o szczególnym odniesieniu do Boga.

Nieśmiertelność człowieka zatem nie wynika z nieśmiertelności samej duszy, lecz wywodzi się od pojęcia Boga i zdolności do relacji z Nim, co stanowi najgłębszą istotę człowieka⁵¹. I tym jest właśnie dusza rozumiana przez Kardynała jako „zdolność człowieka o budowania związków z Prawdą, z wieczną Miłością⁵²”. To innymi słowy, biblijne „serce”, które tęskni za sensem prawdy i miłości oraz pragnie wyrwać się ku nieskończoności, gdyż zostaliśmy wpisani w pamięć Boga, która jest obecna w różnych formach czasowych. Właśnie dlatego Bóg pojawia się w duszy

⁴⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 2012, 373.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 361.

⁴⁷ Por. T. Marschler, „Seele” – *Joseph Ratzinger Stellungnahmen zu einem eschatologischen Zentralbegriff aktuelle Diskussion*, 102, w: *Hoffnung auf Vollendung...*, dz.cyt., 102.

⁴⁸ J. Ratzinger, JROO, X, 333; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, dz.cyt., 369, 373.

⁴⁹ J. Ratzinger, JROO, X, 333.

⁵⁰ Por. K. Gózdź, dz.cyt., 161.

⁵¹ Por. tamże, 159.

⁵² Por. J. Ratzinger, JROO, 256.

ludzkiej jako upragniony horyzont szczęścia, prawdy, sensu. Dusza, jak też kontemplacyjny dialog z wieczną Prawdą i Miłością w życiu codziennym – stwierdza Ratzinger – są formami wyrazu dla jednego i drugiego, domagającymi się „oczyszczenia”⁵³.

W takiej wspólnotocie z Bogiem, ale także z Jego ludem oraz całym kosmosem zaczyna się życie wieczne „tu i teraz”, które człowiek odkrywa („poznaje”) dzięki wpisanej w swoją naturę zdolności do dialogu, kierując całe życie ku bezkresowi, czyli temu, co nie może być podzielone przez upływ czasu. Dlatego podkreśla, że jest ono „inną płaszczyzną istnienia”, w której „zanika trwanie jako niekończący się ciąg chwil”, a do wyrażenia granicy między życiem wiecznym i czasowym nie stosują się kategorie chronologiczne, lecz przebiega ono przez środek naszego doświadczonego życia⁵⁴. Jest możliwe bycie razem z Bogiem tu i teraz, gdyż istnieje życie Boga z nami we wcielonym, umarłym, zmartwychwstałym i żyjącym Synu Bożym, „który nie jest już teraz Bogiem na górze, lecz obejmuje nas z góry, z dołu i od wewnątrz”⁵⁵. Gdy mówi o tym, to bardzo mocno podkreśla, jak ważne jest „oczekiwanie życia pośród obecnego czasu”⁵⁶ (a nie przed i po). To oczekiwanie polega na byciu w relacji do Boga (poznawanie, doświadczanie) – *memoria*; ona sprawia, że czas – terażniejszość (w wymiarze duchowo-materialnym, a nie materialnym czy spirytualnym) mogą być ze sobą połączone. Daje temu wyraz, pisząc: „Mimo że ciało ludzkie stale „podlega zniszczeniu”, człowiek pozostaje jednym, całym człowiekiem, idącym ku wieczności, dojrzewającym w życiu cielesnym do oglądania Boga twarzą w twarz”⁵⁷. Wątek konstytucji tych dwóch biegunów jest tak ważny dla J. Ratzingera, że daje temu wyraz w innym miejscu:

Nasza wieczność opiera się na Jego miłości. W Nim, w Jego myśli i w Jego miłości, nie przeżyje tylko cień nas samych, ale w Nim, w Jego stwórczej miłości, my sami jesteśmy na zawsze strzeżeni i czynieni nieśmiertelnymi w całym naszym bycie [...] wieczne jest więc to, czym stajemy się w naszej cielesności, to, co w nas wzrosło i dojrzało za pośrednictwem rzeczy tego świata i właśnie w tych rzeczach⁵⁸.

Tak człowiek został pomyślany, chciany i stworzony jako istota złożona z pierwiastka duchowego i materialnego, które na siebie wpływają, aby był zdolny do dialogu ze Stwórcą.

5. AUGUSTYN – RATZINGER: PODOBIENSTWA I RÓŻNICE

Jak już zostało powiedziane, koncepcja czasu oraz zagadnienie nieśmiertelności duszy ma u J. Ratzingera korzeń Augustyński. W nawiązaniu Teologa z Bawarii do koncepcji św. Augustyna jest nie tylko jej kontynuacją, ale także różnicą. Aby

⁵³ Por. tamże, 153.

⁵⁴ Por. tamże, 431; J. Ratzinger, *Bóg blisko nas*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2005, 156–157.

⁵⁵ Tamże, 166.

⁵⁶ J. Ratzinger, JROO, X, 438.

⁵⁷ Tamże, 158.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, tłum. J. Królikowski, Pallotinum, Poznań 2002, 138.

określić tę różnicę, trzeba zauważyć, że Ratzinger w tym nawiązaniu „idzie” potem znacznie bardziej w „Boga” niż w „człowieka”; czyli ta koncepcja jest bardziej teologiczna (teocentryczna), a Augustyna bardziej antropologiczna i (antropocentryczna) i ontologiczna. Myśl ta prowadzi go do akcentowania „pamięci Boga”, w której dusza ludzka trwa, niż do Augustyńskiej koncepcji *memoria* jako władzy duchowej przechowującej wspomnienie o Stwórcy i poszukującej szczęścia w komunii z Nim. J. Ratzinger często podkreśla, że Bóg od początku wezwania wciąż pamięta o bycie człowieka, całej jego egzystencji. Jest on nieustannie utrzymywany w Jego wiecznej pamięci, gdyż istnienie Boga jest wieczne.

6. PODSUMOWANIE

Dwie racje – odcisnięty obraz Boży w duszy ludzkiej oraz relacyjny (dialogiczny) jej charakter – to podstawy, dzięki którym możemy mówić, że czas jest wartością transcendentną (wieczność i czas w duszy). Ratzinger konkretyzuje termin „dialogiczny” w odniesieniu do rozumienia czasu i duszy. Mimo że dusza żyje w czasie o innej naturze i ciało podlegające zmianom też w innej, to jednak się stykają. Bóg, dotykając nas w czasie, sprawia włączenie tego, co duchowe w sferę materialną, a to, co cielesne w sferę ducha, która podlega nieustannemu stawaniu się, upodabniając człowieka do obrazu Boga, w którym nie ma żadnego podziału. Ponieważ tak rozumiane pojęcie czasu istnieje tylko w czasie *presens* ducha – bliżej *memorii*, to dusza zachowa swoją transcendencję pomimo i we wszystkich związkach z czasem. Zaprezentowany wysiłek intelektualny, zwłaszcza ukazany w przytoczonym sporze teologicznym, by osiągnąć nowe rozumienie czasu, jest bardzo ważnym krokiem ku zrozumieniu koncepcji wieczności. Nowa doktryna czasu i duszy prowadzi także do rozumienia pytania: co znaczy być osobą ludzką? Ratzinger odpowiada – bycie w „dialogu z Bogiem”. W jego przekonaniu, czas jest antropologiczno-duchową formą ruchu zapoczątkowanego przez miłosną relację z Bogiem.

Koncepcja Ratzingera, odwołująca się do biblijnej wiary w Boga, tradycji patrystycznej oraz myśli filozoficznej, zmierza do pogodzenia tego, co metafizyczne i doczesne, natury i łaski, transcendencji z immanencją oraz sfery ducha i materii.

Z powyższych analiz widać, że nasze kroczenie w czasie do wieczności objawia się naturalnym dążeniem do transcendencji, a nie do określonego systemu, doktryny czy instytucji. Także wiara w istnienie duszy jawi się jako pierwsza wiara ludzkości i to ona prowadzi do wiary w Boga, który ma swoją własną osobowość, nienadaną Mu przez człowieka na swój obraz, lecz odkrywaną w pamięci – płaszczyźnie łączącej problematykę nieśmiertelności osoby i związanego z nią pojęcia duszy.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009.
- Augustyn św., *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, t. II, De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2003.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, przekł. J. Kobienia, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Bóg i świat*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Bóg blisko nas*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu*, tłum. J. Królikowski, Pallotinum, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. VI/1: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, przekł. M. Górecka, W. Szymona OP, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.

Opracowania

- Bibliografia opracowań J. Ratzingera jest bardzo obszerna, dlatego w artykule znajduje się wybrana.*
- Edlink J., *Czas i historia epifanem Boga w ujęciu św. Augustyna*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne*, IX/1996, 13–14, 80.
- Góźdz K., *Czas a wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 12(2017), 161–162.
- Greshake G., *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2010, 84–89.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, 414; 423–424; 479–481.
- Kajser H. J., Augustinus. *Zeit und memoria*, Bonn 1969, 16–17.
- Langemeyer G., *Antropologia teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo M, Kraków 1995, 106.
- Marschler T., „Seele”– *Joseph Ratzinger Stellungnahmen zu einen eschatologischen Zentralbegriff aktuelle Diskussion*, 102, w: *Hoffnung auf Vollendung Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger*, red. G. Nachtwei, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015.
- Składanowski M., *Ciało. Dusza. Duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2013, 94.
- Quy Lam Cong J., *Joseph Ratzinger uber Zeit und Eschatologie*, 41, w: *Hoffnung auf Vollendung Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger*, red. G. Nachtwei, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015.

J. RATZINGER'S UNDERSTANDING OF TIME IN RELATIONS TO THE VIEWS OF ST. AUGUSTINE, G. GRESHAKE AND M. HEIDEGGER

Summary

The subject of reflection in this article is the interdependence of the concept of time, which is not in contradiction with the idea of eternity, memory and the “dialogical” soul. The views of J. Ratzinger against the background of the ancient tradition represented by St. Augustin, whose reflection is the basis and starting point of Ratzinger’s concept of time, conceived anthropologically and spiritually. Then, their continuation is presented on the basis of the theological discussion with G. Greshake, in which he criticizes the theory of resurrection in death without the soul, containing the essence of the existence of the human person and its history. At the same time, Ratzinger regards Greshake’s effort to re-understand

time as a step forward in understanding the hope of eternal life. A reference to contemporary philosophy presented on the example of Martin Heidegger, whose analyzes and, unfortunately, the closed notions of temporality and being that describe human existence, are included in the background of considerations on eternity. This shows that also on the basis of existential philosophy it is at least possible to be aware of the idea of eternity and God. The above analysis also indicates the need for a new study of the biblical and anthropological foundations of the issue of time – memory, soul and speaking about eternal life in their context.

Key words: time, eternal life, eternity, memory (memoria), soul, body (matter), dialogical immortality of the soul, relationality

Nota o Autorze

Marek KOŁODZIEJCZYK – mgr lic. teologii. Studiował na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu oraz Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jego zainteresowania naukowo-badawcze koncentrują się wokół zagadnień antropologicznych w myśli św. Augustyna i kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.
Kontakt e-mail: m.kolodziejczyk@gmail.com